



TITLE:

## 評と回答、総合討論

AUTHOR(S):

顔, 杏如; 巫, 靚; 蕭, 仕豪; 坂梨, 健太; 瀬戸徐, 映里奈;  
許, 燕華; 野口, 優; ... 江, 俊億; 矢内, 真理子; 羅, 太順

---

CITATION:

顔, 杏如 ... [et al]. 評と回答、総合討論. 2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ 東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ報告論文集 2016: 54-69

ISSUE DATE:

2016-06-04

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/215819>

RIGHT:

## 評と回答

編集・翻訳：中山大将、福谷彬、巫靚

報告者：顔杏如 評者：巫靚

巫靚：

今回は顔先生のご報告のコメンテーターを担当させていただきまして、誠に光栄だと思います。同じ人口移動について研究している者として大変刺激を受けて、また勉強になりました。

まず内容に対する具体的な質問をする前に、顔先生の研究視点について少し感想を述べさせていただきたいと思います。私から見ますと、顔先生のご研究の中には少なくとも 3 つの重要な人口移動の視点が含まれています。それは①地域研究の視点、②「支配・被支配」という構造の超克、③ジェンダーの視点です。具体的に言いますと、①はこれまでの研究に含まれている国家・民族から出発する視点の克服で、②は「支配・被支配」という構造からだけでは見えない部分に光をあてること、また③については、いままでの植民地女性研究には、からゆきさんや慰安婦など下層女性の研究や、上層の官僚婦人の研究があるものの、「中間層」という存在ほとんど言及されてきませんでした。先生の研究によって先行研究で現れてこなかった女性像、植民地台湾像また日本帝国像が期待できるのではないかと思います。その中でも、私は特に②の「支配・被支配」という構造からの脱却ということに興味を持っています。ご存じのように、日本の歴史研究において「支配・被支配」構造の理論的背景はマルクス主義史観です。1945 年の敗戦後、日本の民主化に伴って、マルクス主義史観は急速に日本の歴史研究で大きな力を持つようになりました。その後、昭和史論争などを経て、1999 年の「歴史学研究会」で最終的に終焉を告げられました。また隣の韓国でも 80 年代の民主化以後にマルクス主義史観が急速に普及されました。私がここで聞きしたい一つ目の質問は、顔先生のご報告で「支配・被支配」という視点は何を指しているのでしょうか。それはマルクス主義史観でしょうか。それともただの民族主義でしょうか。もしマルクス主義史観なら、その台湾での発展について簡潔にご説明いただけないでしょうか。

そして、次は内容についての質問になります。顔先生がご報告の中で言及している一番重要な概念—「中間層」については、紙幅の原因だと思いますが、具体的な定義がなされていません。できればそれについて簡単に説明していただけないでしょうか。また、その規模、影響などについてもっと全体的なイメージはご把握なのではないでしょうか。以上です。

顔杏如：

巫さん、コメントをありがとうございました。まず文章の中で提起した台湾のかつての研究における被支配の視点について簡単に説明しておきたいと思います。みんなご存知かもしれませんが、このような視点の背景は実際にはマルクス主義史観に基づいたものではないのです。1945 年、台湾は国民党政府により統治されました。基本的に国民党政府は反共的であり、実際にはこのような社会あるいは歴史的文脈の中で基本的には台湾は左目をつぶされた社会であり、左翼的なものを見出すことが出来ないのです。もちろん、左翼の

発展が完全になかったわけではありません。たとえば、1920年代には、台湾は左翼の発展のある社会であり、50年代にはそれが地下へと潜ったのです。しかし、歴史研究においては、基本的にマルクス主義史観によるものはありませんでした。簡潔に言えば、いずれにしろ民族主義に基づき、研究においては経済的には搾取が強調されたり、政治的には台湾人は漢民族の抵抗主体とされました。これらは基本的に民族主義に基づくものであると思います。ただし、1990年代の戒厳令解除後は、もちろん左翼思想の研究が始まりました。しかし、それがそのままマルクス主義史観に則ったものであるとはみなさんもお考えにはならないと思います。

二つ目の質問は中間層についてでしたが、簡潔に言うと、私は最も広義の意味で中間層という言葉を使っています。つまり、上層でもなければ下層でもない層ということです。その中間と言うのは、非常に複雑な社会階層あるいは社会の構造のことです。これは最も広義の意味ですが、社会の発展に従い、実際には新中間層と旧中間層という二つの社会階層に分かれます。日本の新中間層の出現は、日露戦争から第一次世界大戦にいたる時期ですが、これは私が先ほどの報告で言及した都市化と工業化の時期でもありました。この新旧ふたつの中間層の区別は主に伝統的な生産手段の有無にあります。たとえば旧中間層は、伝統的な生産手段を有していますが、自作農や弁護士などは自身の生産手段を以て自らの所得を得ます。それに比べると、新中間層は、伝統的な生産手段を持たず、それが彼らの特徴となります。たとえば、彼らは頭脳労働を主とし、肉体労働をせず、彼らの給与は月給であり日雇いではなく、労働者が日雇いであるのに対して、新中間層は月給制なのです。彼らの生活水準は中間的なものであり、学校の教員や役人はこうした月給取りでした。一般企業のサラリーマンも同様です。簡潔ではありますが、以上が私の回答です。

報告者：蕭仕豪 評者：坂梨健太

坂梨健太：

蕭仕豪氏の報告からは、これまでの土地収容制度の研究が、他国との制度比較を通して、「公共の利益」の完備や「正当な補償」の導入について主張するだけで、土地収用の背景に迫っていない状況に一石を投じたい、という熱意が読み取れます。

ただし、中国の土地制度は国家主導の比重が高いという結論の一つは、とくに新しいことではないように思います。数年前のニューヨーク・タイムズでも、2億5000万人の農村部に暮らす人びとを新しい「町」に移住させる国家計画が報道されていました。国家主導の土地収用を強調する理由は、そのことが学的に十分に論じられてこなかったからでしょうか？土地収用における国家と農民の関わりの比重の違いを明らかにするためには他国との比較も有効ですが、それは日本でなくても導くことができそうです。

ここで別の視点を紹介しましょう。ご存知かもしれませんが、フランスの社会人類学者 E. トッドの家族類型論です。彼によると、中国と日本は、「共同体的大家族成分の影響が強い中国」と「直系家族成分の優越した日本」として特徴づけられます。この違いは、戦後の「大規模な再編成を通じ人民公社体制を成立させた中国」と「自作農制が優越し定着性の高い日本」という、農地改革に詳しい歴史学者、野田公夫が指摘する農業構造論とも結びついているように思います。中国と日本の比較ですが、急速な都市化と農村の荒廃という点で確かに共通しているかもしれませんが、上記のような農業構造の違い、もちろん固定

的な特質として考えるつもりはありませんが、を無視して、日本の農業問題を中国に当てはめることはできないでしょう。むしろ違いを前提に、なぜ共通した方向へむかっているのか、また、そもそもどのような点で共通しているのかを再考してみるのもおもしろいと思います。

たとえ日本のように農民が土地の売買の主体であったとしても、農地の荒廃問題が解決できるわけではありません。高度経済成長期において、農民は、土地を売らなくても国家と資本の力に圧倒されてしまいます。道路の拡張や鉄道沿線の造成などの交通網の整備は「公共の利益」でしょうが、それは同時に農村と都市の距離を縮め、兼業農家の増大、子弟の都市定住など、今日の農地荒廃につながる素地の形成につながっています。「公共の利益」という名のもとに農村が破壊されてしまったという見方もできるでしょう。

現在の日本農政は、農地をできるだけ集積して大規模化を図り、企業や力のある農家によって農業生産の向上を目指そうという方向に動いています。これもグローバル化へ対応しながら安定した食料生産を求める「公共の利益」のためであり、地域固有の農業を守るものではないのが現状でしょう。「公共の利益」についても今一度考える必要がありそうです。

#### 蕭仕豪：

コメントをありがとうございました。確かに、資料の限界があり、結論に足りない部分があることは私も自覚しております。中国の土地制度は国家主導的であるという結論は、別に新しいことではないのではないかとコメントをいただきましたが、私の研究はまだまだ途上にあり、この結論は、社会学者向けではなく、むしろ法学者向けの結論として提出するものなのです。この研究の動機は、法学者の日中の土地制度の比較に関する研究に疑問を持ち、社会学の視点から説明したかったからです。新しい指摘には映らないかもしれませんが、実は中国の法学者の世界ではこうした認識は新しいものなのです。第二の日中比較の必要性についてですが、中国の法学研究の中では農業制度についての日中比較が広く見られるので、私は農地問題について日中比較を行ってみたのです。家族類型論については、自分の研究は当面の現代的課題に対応するためのものですし、歴史は現状に影響を与えるものの、未だに歴史的観点から、たとえば共同体であるとか、そういう観点から研究をすることは少々時代遅れではないかと思っております。もちろん、日本と中国の農村の歴史を整理し、比較することには意味があると私は感じております。第三の点については、高度経済成長期において、日本の農民が弱い立場に置かれていたことから「公共の利益」に対してもう一度考えることについてですが、「公共の利益」に対する日本での定義は、中国と比べるとよりよいものであるとは思いますが、完璧であるとは思ってはおられません。日本の法学界でも、この点についてはいろいろな論争があります。日本の「公共の利益」については主に判例の研究があるので、自分の報告の中では特に詳しくはふれませんでした。機会があれば、また坂梨さんといろいろと議論をしたいと思っております。ありがとうございました。

報告者：瀬戸徐映里奈 評者：許燕華

許燕華：

京都大学で社会学を専攻している許燕華と申します。私自身も移民の研究をしておりますので、今日の徐（瀬戸）さんの報告は刺激になりました。

移民研究のなかでも難民というのは研究対象にしづらい、難しい領域です。それを選択したというだけでも、大変勇気のあることであり、厳しいことだろうと感心しております。それから、難民ということを普通の生活の中の「食」を切り口に調査することはとてもユニークで興味深いものだと思います。まず単純な質問をふたつ挙げたいと思います。

一つ目の質問は、「自文化のものを食べるという家庭内の私的な行為が、ビジネスを介せずとも他の地域住民の間に新たな関係を築く契機となっていた」ということについて、「ビジネスを介せず」ということと、「新たな関係を築く」ということについて、詳しく説明してほしいということです。

二つ目の質問は、「食の調達実践」での家族内の役割分担についても詳しく説明してほしいということです。

それから、コメントは4つほどあります。

まず、一つ目は、難民が移民と異なるものだという事はみなさんお分かりかと思いますが、徐さんが研究しているのはすでに受け入れられている人です。このすでに受け入れられている難民は、ほかの移民とは異なる問題を抱えていると認識しているのでしょうか。それとも現在の調査対象の難民は地域内共生においてほかの移民とほぼ変わらない認識なのかを明らかにしてほしいということです。

二つ目は、地域住民はいったいどのような人たちであるのか、元々日本人被差別部落の人たちも居住していた地域であるということが気になっておりまして、こういう地域の特徴が移民・難民を引き受けるときに何か影響をしてないのかも説明がほしいと思っております。

三つ目は、「共振者」が誰なのかという説明がありましたが、この「共振者」が、なぜ「あえてかかわろう」としているのかを考察する必要があるのではないかと思います。

四つ目は、きっとこれからの研究の進展によって答えが変わるかもしれませんが、難民を主体に「食の調達実践」を描くのか、「共振者」を主体にして難民というマイノリティと地域住民の関係性を明らかにするのかを明確にしたいのか、ご本人はどちらの方向性を考えているのかということです。

瀬戸徐映里奈：

許さん、コメントをありがとうございました。私が省略してしまったところについてコメントをいただけて助かりました。まず、自分たちの食文化を続けるという行為がビジネスにではなく、周辺住民との関係を築く契機にどのようななっていったのかという質問についてお答えしたいと思います。被差別部落があることが移民の受け入れと関連しているのかということとも関係しているので、そこからお答えしたいと思います。ベトナム難民がまず集住した地域は、被差別部落内にありました。日本語が最初はいまよく話せないということで、就労先もかなり限定されてしまいます。姫路市でベトナム難民をまず受け入れた地域が、皮革工場であるとか、食肉加工場であるとか、労働者が不足していて、外国人

労働者をかなり求めていたところがまず受け入れをしましたので、その地域に多くの難民が定住していくようになります。またそうした地域では、在日外国人ということで居住差別をされることのない、安価な住居がありましたので、そのためにベトナム難民が集住していくことになりました。そうした集住環境を使って、エスニック・ビジネスを通じて食材を調達することが一般的なのですが、ここでは人数が少ないためエスニック・ビジネスに頼ることができません。ですので、商店での購入を通じた普通の消費行動では、必要なものが調達できませんので、様々な方法を試みていくようになります。地域住民との関係で言いますと、農地を確保しているということがあるかと思います。この地域の中には、耕作放棄地が散在しておりまして、こうした耕作放棄地を、地域住民との関係を活かして借りたベトナム難民が、ベトナム料理に必要な野菜を栽培しているという事例が見られます。ベトナム料理を食べたい、自文化の食事を食べたいという欲求が、地域住民と関係を築いていくきっかけとなっているということです。

二つ目の、食材を調達する上での家族分担についてですが、簡単にはうまく説明はできないのですが、農地の管理や利用のために男性だけではなく、女性も多く参加していることなどがあります。従来、食については女性が中心に活動するという認識があるのですが、食材調達過程まで見ますと、男性もかなり参加しているという状況が見られます。もちろん、これは世帯ごとに大きく違いがあります。

「移民」と「難民」が異なるのかという点についてですが、すでに定着から 30～40 年が経過しており移民に近い状態になっております。「難民」として、在留資格などは、移民よりもむしろ保護が厚いので、もしかしたら「移民」よりも生活はしやすいのかもしれませんが、ですが、ファミリー・ネットワーク形成については、移民よりも困難であったという経緯がありますので、その点では移民とは大きく異なった経験をしています。

「共振者」については、ケースごとで多様ですので、これについては今回は細かくは論じておりません。

研究において「難民」を中心にするのか、「共振者」を中心にするのかという問題ですが、これは前者です。しかし、「共振者」の関わり方というものも研究の上ではかなり参考になるのではないかと考えています。ありがとうございました。

報告者：野口優 評者：楊維公

楊維公：

京都大学文学研究科の楊維公と申します。私は中国古典文学を専門としていますが、主に扱っている文献は近世、近代のものなので、漢代は私が主に扱う時代より 1500 年も前の時代で、漢代に関してはほとんど門外漢です。素朴な感想と気になったところだけ述べさせていただきます。

居延漢簡は大変有名なものですが、私の居延漢簡に関する知識は本当にこの有名な名前にだけ留まっています。本日その発見から研究の歴史、特に京都大学における研究の経緯を詳しく紹介していただき、大変勉強になりました。主に中国文学研究に限っていますが、私も京都大学をはじめとする日本ないし中国以外の地域の中国学研究の歴史や仕組みに興味を持っています。居延漢簡研究班のように、古文書を精密に解読し、そしてその細かい作業を基礎とした実証的な研究は京都大学の東洋史学研究ないし中国学研究の伝統的

な学風になっていると言ってもいいのではないかと思います。

一つ気になったところは、どうして 1951 年の時点で京都大学人文科学研究所が居延漢簡の研究を始めたのでしょうか。「勞榦氏の『居延漢簡釈文之部』は 1951 年に日本にもたらされ」と述べておられましたが、もちろん資料を入手したというのは重要なことかと思いますが、その他には何か特別な理由や背景がありますでしょうか。

もう一つお聞きしたいことは、「居延漢簡そのものは、日中戦争の戦禍を避けるため、1937 年に香港に輸送された後、1940 年米国に輸送され」と述べられましたが、勞榦氏は簡牘そのものを見られない状態で解読と研究を進めたのでしょうか。その研究のもととなる資料は何だったのでしょうか。そして、三つ目は簡牘がアメリカに保存された 25 年間、日本や台湾で研究が進む中で、アメリカではどのような研究がなされたのでしょうか。

以上、とても素人的な質問で申し訳ありませんが、どうぞよろしくお願いいたします。

## 野口優

楊さん、コメント誠にありがとうございます。楊さんのご質問は、一点目「居延漢簡研究班の結成の要因」、二点目「勞榦は居延漢簡の実物を見ずに研究を進めたのか」、三点目「居延漢簡がアメリカに移った後の、アメリカにおける居延漢簡の状況」の三点に集約できるかと存じます。この三点を順々に回答していきたいと思います。

まず、一つ目の「居延漢簡研究班の結成の要因」について回答させていただきます。

研究班班長の森鹿三氏の「居延漢簡研究序説」（1953 年）によりますと、勞榦氏の『居延漢簡考釈・釈文之部』が 1943 年に公刊されていたことは知っていたそうですが、長い間手に入らず、ようやく 1951 年に、当時北京に住んでいたかの有名な今西春秋氏が届けてくれたそうです。その結果、この漢代の基本史料を研究することができるようになった、とあります。また、森先生は、その論文のなかで居延漢簡を「秘宝」と呼んでおります。森先生の話を見る限り、やはり『居延漢簡考釈・釈文之部』が入手できたことが、研究班を結成する最大の要因であったと考えて誤りないと思います。その他の要因は、それほど大きなものではないように思います。

続いて、二点目の「勞榦は居延漢簡の実物を見ずに研究を進めたのか」について回答させていただきます。邢義田氏の「勞榦院士訪問記」（1983 年）によりますと、居延漢簡が香港に運ばれた際に、香港で漢簡の写真を撮り、その写真が四川の中研院に送られ、勞榦は研究を続けました。つまり、勞榦は、簡牘の実物ではなく、香港で撮影された漢簡の写真を見て、研究を進めたことになります。

最後に、三点目の「居延漢簡がアメリカに移った後の、アメリカにおける居延漢簡の状況」について回答させていただきます。発表でも少し触れたように、居延漢簡は、アメリカの国会図書館の善本室で厳重に保管されていました。邢義田氏の「傅斯年、胡適与居延漢簡的運美及返台」によりますと、アメリカ国会図書館に送られた居延漢簡は 14 の箱に分けられました。全ての箱には鍵（錠：中国語「鎖」）がかけられまして、その一つ一つの鍵には、1～14 の数字が入った封蝟（中国語「火漆」）によって、封がなされました。そして、その箱の鍵（中国語：「钥匙」）は、当時の中華民国駐米大使の胡適に渡されました。その後、1958 年及び 1965 年に台湾の人間が漢簡の様子を見た際には、封は全く開かれた形跡がなかったそうです。1965 年は発表でも触れたように、居延漢簡が台湾に返還された

年です。このことから、アメリカに居延漢簡があった 25 年間では、アメリカにおいて居延漢簡の研究が全く行われなかったと判断して間違いないと思います。

報告者：堀江未央 評者：柳建坤

柳建坤：

本報告は現代の中国社会の変化の中で民族間の交流の形態、民族の心理、そして少数民族地区の社会構造の変化を活写しております。

まず、本報告は歴史の視点からラフ族の移動要因と移動主体の変化の過程を考察し、労働力移動を主とした移動と結婚移動現象との区別を明らかにしました。両者はともに少数民族地区の経済的機会の欠乏により生じる人口流出という点で一致しておりますが、移動先では差が生まれます。農民工の移動は都市と農村の経済レベルの格差によって、流入者には社会的地位上昇の機会が与えられますが、結婚移動は主にラフ族が漢族の農村地域へと移動するものであり、なおかつ結婚の対象は主に経済力のために現地では配偶者を得ることが困難な漢族の独身青年となります。このような地域の発展水準と人口の同質性はラフ族女性に生活環境改善の機会を与えることを困難にさせます。報告者のフィールド調査を通じて、これら女性が移動後に生活への不適応を生じさせるだけではなく、民族間の心理的隔たりがなお存在し、しかもそれが拡大する傾向にあることが明らかになりました。

このほかに、本報告の最大の貢献は、ラフ族女性が移動後に元の家系の構造にも深刻な影響を与えることに着目していることであり、これもまた報告者が主に議論している問題であります。まず結婚移動はラフ族の双系的な親族関係を崩壊させ、「娘」の役割の危機が形成され、父母は娘の元の家系と嫁ぎ先の間の境界に対して曖昧にしています。そして、ラフ族の宗教観念の中での「家庭」の地位の変化が起きます。一度女性が外へ嫁ぐと、父母はその魂の帰属アイデンティティに困惑します。従来の研究が主に結婚移動女性の「社会適応」問題に関心を向けているのに対して、本報告は視点の切り替え、女性の父母の結婚移動に対する認識を研究することで、これがもたらす親の代の観念および家庭構造の変化などの問題を明らかにしています。

ここからわかるように、ラフ族女性の結婚移動は親と子の両世代が程度は異なるもののともに問題を抱えることとなり、不完全な家庭構造の中で「周縁者」になってしまうのです。報告者は地域間コミュニケーションの方法を模索することを強調しているものの、個人の努力によってだけでは、こうした外在的な要素による制限を克服することは困難です。この点において、中国の政策決定者と執行機関のはたらかしは無視できません。報告の中で、このような経済的機会を求めて両性が結合することは、中国の政治と法律では婦女誘拐売買という「犯罪行為」と定義され、それゆえに少数民族女性はその社会経済的地位の上昇に対して障壁を設けられていると報告者は観察しております。もう一方の角度から観ると、もし個人の移動の権利が尊重保護され、女性の利益と権利を護る法律が十分に改善され、なおかつ健全な社会保障制度と高齢者への福祉が改善されるならば、親と子の両世代の生活上の圧迫は減少し、地域間の移動がもたらす精神的な危機や家庭での役割の問題も緩和され得るでしょう。このため、政府は少数民族の経済発展に力を注ぐだけではなく、さらに権利や利益の保護の問題を重視するべきだと思います。



**堀江未央：**

私はいま柳さんがおっしゃったことにまったく同意いたします。そうした政策提言がまったく行われていないわけではなくて、何人かの研究者はすでに政策の問題点や法律の穴を指摘しています。ですので、それに関して、日本人の研究者である私が雲南に行ってそのような貢献ができるとはあまり思っておられません。しかし、雲南での現地でわかったことについて、みなさんに知ってもらおうということはとても重要だと思っています。

私が地域間交流を重視する理由のひとつは、省の範囲によって行政が区切られておりますので、省を越えて移動した人を追いかけるのは、たいへん困難を伴っているからです。娘が出ていくこと自体を反対しているわけではないのですが、娘が出て行って、3年、4年待って、娘がなんらかのルートで家の電話番号を聞き出して、電話をかけてくるまで待つというのが親の基本的な姿勢となっています。そのために地域間の、今回は「境界」という言葉がありますが、雲南省と他の地域の間にもボーダーがあり、そのボーダーを越えてしまうとコミュニケーションが難しくなるので、それを改善する意味でも地域間交流の大切さを言いました。もちろん、女性の権利保護は、もっと移動をしやすくして、地域間交流を強める上で重要かもしれないと思っています。

**柳建坤：**

インターネットなどの普及によって以前よりも地域間交流は容易になったように思います。ですので、私はこの点については楽観的に考えております。

**堀江未央：**

それについてもまったく同意で、婚出した女性たちも婚出までは漢字を知らないのですが、婚出した後で漢字を覚えるということがたくさんあり、実際に婚出した後に、誰がどこにいて、誰がどこにいるということを、実は彼女たちはよく知っているのです。

**報告者：和川軍 評者：郭まいか**

**郭まいか：**

京都大学で東洋史を専攻している郭まいかと申します。

この報告のポイントは、政府・協会がトンパ文化を監督することに対する違和感をついたもので、トンパ文化のシンボル化、観光化、商品化、経済化の過程、つまり、トンパ教が村の社会関係から離れ、「神聖化」していく過程を描くことにあると理解しました。

そこで質問ですが、実際のナシ族の若者について、どのような状況があるのかということについてお聞きしたいと思います。

文化の経済化と言いましても、政府・協会の活動の甲斐あって、若者がナシ族としてのアイデンティティに目覚め、トンパ文字やトンパ文化について学び始めるという状況があります。そして、トンパはもともと社会的地位が相対的に低く、辺鄙な地域に住んでおりましたが、しかし、上のような事情により、若者も将来的に観光業で生計をたてることができ、村に残ることができるという、魅力的な職業としてのトンパの一面もあるかと思っています。

しかし、一方でナシ族が漢族文化を受け入れていることも確かです。都市における国際化、市場化、現代化の影響を受けることは不可避であり、都市に出て生活したい若者もいるのではないのでしょうか。

中国で有名な文化人類学者の費孝通がトンパについてコメントをしております。「ナシ族のトンパ文字は使用範囲もかなり狭いのに、これを学生に習わせることにどういう意味があるのか。学生の負担は大きすぎないか。もちろんトンパ文字を含めたトンパ文化を研究してほしいが、これを普遍的に押し広めることは非現実的である。」(2002年)とコメントを残しております。

和さんもナシ族だと先ほど知ったのですが、そこで、ナシ族の若者としておうかがいしたいのですが、ナシ族居住地区を観光化、つまり伝統文化を温存することによって、村からの若者離れは起きているのか、いないのか、という点をお聞きしたいと思います。もう一点、もともとトンパ文化が外部の多様な文化・宗教を受け入れやすいという性格を持つことも踏まえ、この現象をどう考えるかということについてお聞きしたいと思います。

#### 和川 軍：

コメントをいただきまして、ありがとうございます。それから、いただいたコメントの多くは、私の考えていたことです。一つは部族意識の高まりで、第二は若者の都市部でのアルバイトや仕事についてです。第一の問題に対する答えは、観光区には多くの若者が観光市場に参加するかどうか、ということだと思います。これは疑問のないことです。更にこの観光ということについて言いますと、若者は観光市場に参加して彼らがまず学ぶのは何かと言いますと、彼が接触した漢族文化、更には西洋文化というものです。実際は多くの漢族文化というのは西洋文化の影響を受けています。現在はグローバル化と都市化などが進んでいるため、ナシ族の若者はこの観光市場に参加する中で、多くの社会問題を引き起こします。実際、現在私たちの村で多くのお年寄りが口にすることがありまして、それは現在の若者はどうしてこんなに規則というものがわからないのか、ということです。だから、彼らが受容しているのは外来の消費主義ですが、多くの外来文化の重要な部分については本当に身につけているわけではないのです。ですからこれはとても大きな問題です。現在私たちナシ族の若者はこのような問題に直面しているところです。更に現在多くのナシ族はもうナシ語がわからなくなっています。これは一つの民族にとって最大の悲劇です。

それから第二の問題についてですが、トンパ教は非常に外来文化を受け入れており、長い歴史発展の流れから言えば、トンパ教とは一種の外来の宗教や文化との融合の産物なのです。ですから、その源流において変化がないようにしようとすれば、その流れは途切れることなく流れ続け、壮大であり続けるでしょう。この過程においては、現地の文化主体であるナシ族、政府部門、その他の文化機構を含め、いかにして把握していき、いかにして安定させ、発展させていくかということが非常に大きな問題であると思います。ありがとうございます。

報告者：林子博 評者：テン・ヴェニアミン

テン・ヴェニアミン：

東アジアにおける近代化という難問をどのように理解するかという意味で、発表者は論争史の手法による明治日本の道德教育史に関する新鮮な観点を提供してくれました。例えば、近代中国において近代日本の道德教育が知識人の関心を集めていたという事実は、大変興味深かったです。ただ、この発表について以下のようないくつかの疑問点が残りました。

一つ目は、明治時代の道德教育において、道德教育の構想に関する多様な考え方があったが、発表者はその文脈の中で「道德」の定義をどう捉えているのかということです。また、「道德」と「主体」の関係をどう位置付けているのでしょうか。

二つ目は、森有礼は道德教育に対する独自の考え方を持っていたが、森有礼の思想において、「道德」と「倫理」は同一的に捉えられていたのでしょうか。あるいは、異なるものとして捉えられていたのでしょうか。

最後に、道德教育の過程において、教師は道德を教授する役割を担い、その教育システムの実行者でありました。したがって、教師は大変重要な役割を果たしていたと言えるでしょう。では明治時代の学校で道德教育を担当していた教師たちは、日本の教育現場または教育思想においていかなる役割を果たしていたのでしょうか。そして彼らはどこで、いかなる訓練を受けた人材だったのでしょうか。

林子博：

ご質問をありがとうございました。私が話しきれなかった部分をうまく拾ってくださったと思います。順番にお答えしたいと思います。

一つ目の質問に関しては、「道德」がどのように定義されているのかという問題かと思います。これは非常に重要だと思います。「道德」という言葉の定義は二つの視点があります。ひとつは、分析概念としての「道德」、もうひとつは歴史用語としての「道德」です。分析概念としての「道德」は、私の研究の中で出てくる「道德教育」の「道德」のことで、歴史用語としての「道德」は、二つ目の質問とも関連しております。

分析概念としての「道德」について私自身がどのように定義しているのかについて考えを述べたいと思います。私の理解ではふたつのレベルがあります。ひとつは、個人の躰としての道德、つまり集団生活における争いを防止するためにひとりひとりが守るべき、掟、規範など、個人レベルの道德があります。あるいは、より幸福な人生を送るための基準としての道德があります。二つ目のレベルは、国家としての道德です。つまり、国民の統合や国民の国家への求心力のための規範、ナショナルな次元での道德という側面を有していると思います。ひとりひとりの個人が、近代国家の構成員、つまり国民として、一定の規範に従い、内部の対立や葛藤を克服し、外からの植民地圧力に対抗する富国強兵に対応する規範、あるいは、その口実を提供するものも道德のひとつの側面と言えるかと思います。これが国家のレベルの道德と私は理解しております。

それから二つ目の質問につきましては、森有礼が「道德」と「倫理」をどのようにとらえていたのかということですが、彼の場合は違うものとしてとらえていました。それは道德の歴史用語としての次元とも関わってきます。当時は「道德」と「倫理」以外にも、道德

教育に関しては、「修身」という重要な言葉がありました。そして、「修身」は小学校の徳育科目でして、それから「倫理」という言葉は、森有礼の時代に新しく出てきた言葉であって、「倫理」という言葉を初めて日本近代教育の制度体系に組み込んだのは森有礼です。森が文部大臣になって、中学校と師範学校における「修身」という科目を「倫理」に変えました。彼の理解では、「修身」はさきほども言った個人の次元の話でしたが、「道徳」と「倫理」は中等教育の中で扱うべき問題であって、「道徳」は人間が果たすべき義務、たとえば「親孝行をなさい」など義務の形で述べるのが「道徳」であり、「倫理」はなぜそうした義務を果たすべきなのかを考える標準という形で表すもの、つまり根本的な標準と定義されています。中等教育では、「倫理」と「道徳」を学ぶべきであるというのが、森有礼の理解です。

最後の質問ですが、教師たちは教育現場や教育思想界でどのような役割を果たしたのか、またどこで訓練を受けたのか、ということでしたが、森有礼の時代では小学校の教員になる人たちは尋常師範学校で訓練を受けました。どういう訓練を受けたのかと言いますと、いくつか段階がありまして、森文政期以前では、経書を教育内容としたのに対し、森文政期では、西洋倫理学の知識が教育内容に取り入れられたと思われます。しかし、教育勅語が發布された後は、尋常師範学校の倫理科は、再び修身科に変えられました。倫理学の教科書もすべて消えたわけではなく、1890年代になると倫理学もまた学ばれるようになりました。

報告者：姜海日 評者：江俊億

江俊億：

皆さん、こんにちは、台湾大学の江俊億です。日本語はまだうまく話せませんので、中国語で失礼させていただきます。姜海日さんのこのご発表は国家有機体学説の明治期日本と北朝鮮の受容と表現に対する、簡明にして要を得たご紹介でした。この問題に対して全体的に把握されているのでなければ、とてもこのようにはまとめられるものではないと思います。姜さんのご配慮とご尽力の賜であり、誠に敬服に値するものと思います。

私自身の研究は専ら儒学思想ですから、もとより姜さんのご研究に対して妄りに発言しようとは思いません。それに私が基づいているのは中国語の翻訳原稿ですから、もともとのお考えとずれるところがあるかも知れません。ですから、以下では勉強させていただいた印象について、三つの観点を提出させて頂いて、姜さんやご来場の皆様方にご示教賜りたいと思います。

姜さんは最初に「国家有機体説」を持ち出された時、明確に「有機体」を「生物」として定義し、また「国家有機体説」とは「生物学」の角度から「国家」の形成と意義を解釈した学説であるとされております。このため、第二段落で姜さんが「国家有機体学説」の語を用いてヘーゲルの「国家」論を呼ぶ時、違和感が感じられました。

私の理解では、ヘーゲルの「国家」論とは、私たちの財産、家庭、ひいては社会、国家とは個人の精神の客観化された表現であって、それもまた主体的な自己の中に内在している、とみなすものです。この中には普遍的な道徳理性が含まれ、また特殊な経験としての自己、欲望として自己も含まれています。ですからヘーゲルは、私たちは「倫理生活」を経て道徳理性を実行し、客観表現を守らなければならないのであり、このようであってこそ個人

の個性は十分に発揮され、道徳の普遍性も安定させられると考えていたのです。

生物学的な意味での「国家有機体学説」について言えば、最大の問題は国家全体を既成事実として見てしまうことです。個人が生命体としての国家において捉えられれば、それは細胞と同様の存在に過ぎません。このようであれば、個人は国家を否定することはできず、国家を決定することもできません。制度の形成と進展については、説明することができず、国家を制度と切り離して、自然の存在とみなしてしまいます。ですから、この点から見れば、ヘーゲルの言うことは、精神、価値実践と文化意義における国家有機体論であって、生物学上の国家有機体論ではなく、この二つの観点は同じものではないのではないのでしょうか。

実際に、姜さんは第六段落、第八段落でこの意味のことを仰っていて、ただもし第三段落の前で細かく説明があれば、明治時期日本の「天皇族父学説」と北朝鮮の「社会政治生命体論」の特殊性がより鮮明することができたのでは、と思いました。

私の理解では、ヘーゲルの国家論は、精神、価値実践と文化意義における国家有機体論であって、生物学上の国家有機体論ではないと思います。姜さんは第六段、第八段で明治時期の日本の学者が誤解した点を指摘していますが、もし前の三段落のところで更に詳細な説明があれば、「天皇族父学説」と「社会政治生命体論」の特殊性をより鮮明にすることができのでは、と思いました。

姜さんの第七段落の、日本国民が天皇に対して忠孝を尽くすということと、中国の儒教倫理とは抵触しないという理解に対しては、私は以下のように思います。中国儒家思想の忠孝に対する見方と、日本が幕末維新以来の、日本の天皇幕藩体制から生じた忠孝一致論とは同じではないと思います。この差異については、尾藤正英先生や、辻本雅史先生に詳細な分析がありまして、姜さんにご一読いただければと思います。徳川時代の兵学者や陽明学者の「忠」「孝」に対する考え方と忠孝一致論との関係については、張崑將先生の專著がご参考になるかと思います。

姜さんは2ページの14行目のところで「社会政治において生命体説が正式に提出される以前、朝鮮は既に指導者の人民に対する『愛』を『父親と同様』の愛としていた。」とします。また姜さんは、指導者を父親と見なしたことは、「儒教倫理中の孝道を一種の政治支配の手段とした」ことだ、とします。そうしますと、もし「朝鮮」には金日成以前に既に領袖の人民に対する愛を父親と同様の「愛」とみなす思想の原型があるとすれば、朝鮮時代(1392-1910)に王と両班臣民の間に既にこのような「虚偽の血縁関係」があったということになるのでしょうか。もしそうではない、ということでしたら、その部分の言葉はどのように理解すればよろしいのでしょうか。

姜さんの発表の2ページ14行目に、朝鮮は、金日成以前に、既に政治上の指導者を父親に擬えていた、とします。これは朝鮮時代に王と両班臣民との間には既に「孝道」が利用され「政治支配の手段」とされていた、ということの意味するのでしょうか。もしそうではない、ということでしたら、その部分の言葉はどのように理解すればよろしいのでしょうか。

以上の三点につきまして、姜さんにご示教賜りたいと思います。よろしくお願いします。

**姜海日：**

コメントをありがとうございます。一つ目の質問の国家有機体論とヘーゲルの「国家精神」の関係ですが、私は一般的な国家有機体論全体について論じようということではありません。これについては注をつけるべきでした。ヘーゲルの「国家有機体説」についても、江さんからご指摘をいただき、大変勉強になりました。ヘーゲルを引用したのは、実体的なものと精神的なものがあるということを言うためです。ヘーゲルについては、「国家有機体説」というよりも「国家人格説」とであると指摘されることが多いかと思います。

二番目は、日本の国民に何の抵抗もなく受け入れたのかということでしたが、日本の国民をすんなりと受け入れたというわけではなく、忠とか孝とか中国の倫理とかの観念を手がりにしていったと思います。

三番目の質問ですけれども、金日成の前に首領を父親としてまつということがあったのではないかとおっしゃたのですけれども、これは翻訳の問題で「朝鮮」と「北朝鮮」という言葉の混同があるかと思います。確かに儒教の中では「忠君」というものはあったのですけれども、社会政治的生命体の中で、民衆の「父」として金日成を定義するときの論理構造はかなり違っているので、同一視することはできないかと思います。朝鮮王朝の時の両班の中の議論についても研究がありますが、それは実体的というよりも、論理的背景の説明にとどまっています。

**報告者：矢内真理子 評者：羅太順**

**羅太順：**

矢内さんのご報告では、主に被災地と非被災地の情報の違いについてと、災害から得た教訓を報道側と市民側に分けて考察することを試みています。その結論として、市民側は「日頃からの備え」が必要であり、報道側は「多様な情報源から多様な情報を発信すること」が重要であるとします。ここで、疑問になるのは、報道側の教訓として挙げられたことは、結局、選択行為の責任を最終選択者である個人に帰させるということになるのでしょうか。もちろん、このようなことを報告者が主張しようとしたとは、私自身も思っておりませんが、ただし、報告原稿を読む限り、そう考えざるをえませんでした。より詳しい説明をくだされば理解に助かります。

ご報告の内容で共感を持ったのは、「共助」の箇所です。報告者は2014年長野県の事例を取り上げながら、区長を頂点とする安全確認体制が日頃から身近にあったため減災が可能になったと述べています。一方で、大都市の人々は「セーフティネット」から漏れ落ちる可能性が高いことに注意を喚起しています。

疑問に残るのは、大都市において「共助」はいかにすれば可能であるかということです。それとも大都市においては別の対策が必要なののでしょうか。

最後に、報告のタイトルに「情報の境界線」と書いてあり、報告論文にも「被災地向けと非被災地向けの情報の違い」について述べると書いてありますが、報告の中身は「被災者が求める情報とマスメディア報道の問題点」を取り上げるほか、ラジオ放送の重要性などについて語っており、被災地と非被災地との間の情報の境界線についての叙述は見当たりませんでした。あるのは被災地が求める情報とマスメディアが提供する情報の間に生じる

ずれについての記述であり、「情報の境界線」ではなかったように見えました。

「情報の境界線」とは何なのでしょう。私自身は思想史を検討する立場なので、具体的な経験的事実についてではなく、思想的、理論的なコメントばかりで恐れ入りますが、お答えをいただければと思います。

**矢内真理子：**

「選択行為の責任を最終選択者である個人に帰させるということ」についてお答えしますと、そういうことではなく、教訓については報道機関側が克服すべき問題であると思います。ただし、こういった報道をして欲しいであるとか、こういった報道は問題ではないのかという声は、受け手側市民が声を挙げていく必要があると思います。たとえば、被災地の報道ヘリコプターについては、阪神淡路大震災ではあまりに振動や音が大きすぎて、余震と勘違いしてしまったという話ですとか、救助の際に被災者の声が聞こえないという話があり、そうしたことは体験しなければわからないことではないかと思います。

二つ目に関して、大都市については個人個人のつながりが希薄になっているという現状がありまして、とくに人の移り変わりが激しくて、最近では隣に誰が住んでいるのかわからないということが日常的にあり得るわけです。まずは隣が誰なのか知ることが個人でできることなのかもしれません。それ以外にも行政の手立てであるとか、考えていくべき問題があると思います。

最後の「情報の境界線」については、被災地にとっては生活に必要なミクロな情報と、全体的なマクロの情報の両方が必要なのですが、被災地ではないところではマクロな情報が必要であるという違いがあるわけです。マスコミからでは、ミクロな情報は得づらいという状況があります。「境界線」というよりは「疎外」と言った方がいいかもしれません。

問題なのは、東京が情報発信の中心地であることや、マスメディアの特性として、テレビや新聞がかなり多くの人間を対象にしたものであるということです。

羅さんからは示唆に富む、考えるためのヒントをお与えいただきました。この報告の機会をお与えいただいたことを心より感謝いたします。

## 総合討論

編集・翻訳：中山大将、福谷彬

矢内真理子：

調査のために現地での人間関係をつくる際、何らかの葛藤を感じたことはありますか？

瀬戸徐映里奈：

ご質問をありがとうございます。私自身の調査における調査対象者との葛藤について、ひとつめとしては、私は支援の場に参加することが多いのですが、その支援の場というのは、日本語教室であるとか、二世の子の補習教育に参加する場合があります。そこで私自身もおあし得る側として参加するのですが、自分が「真の支援者」ではないことが後ろめたさになっているのだと思います。もちろん、研究者ですので、研究を理解してもらった上で調査データをいただくのですが、それが現場で求められているような、たとえば行政に関わるであるとか、子どもたちのために社会的な動きを導けるような研究調査ではないということです。ただし、そういう研究も必要だと私は思っておりまして、支援を必要としない場所ではどう地域と生きているのかということをはっきりさせることは大事だと思っているのですが、それがすぐには理解を得られるようなものではなく、その場にいることが常に何かしらの葛藤を生み出します。

日本におけるエスニック・マイノリティのことを同じく日本に生活する私が日本語で書くということが、これから育っていく2世の子どもたちにどんな影響を与えるのかについては、すぐに答えが出るわけではないですが、相手にとって都合のいいことだけ書くということにならないように気を付けながら、けれども暴力的な記述はしないという緊張関係を常にもちながら現場の中で調査を進めていこうと思っています。

堀江未央：

藤についてですが、フィールドワークにおいて常に葛藤は避けられないものと思うのですが、私自身の問題として考えていることには、ふたつみつほどあります。

ひとつは自分が日本人であることです。日本人なのにどうして中国の農村へ来るのかということはずっと聞かれたり、日本と中国の歴史の話をたくさんされるということが、しばらくの間、悩みのひとつでした。

そのような問題は、私がラフ語を習得することで次第に薄まっていったのですが、もう一つの問題は、何を調査しているのかという問題です。これが二つ目の問題です。私自身はラフ族の固有の文化を調べたいという意味もなければ、その社会が変化するならその変化のプロセスを描きたいと思っているのですが、そのように説明しても現地の人は理解してくれず、ラフの伝統文化を調べに来たのだと理解され、わかってもらいやすいということに、常に葛藤がありました。

もうひとつは、結局フィールドワーカーというのは、何をしているかわからず、そこに住んでいる人としてしか理解されないと思うのですが、それを突破で来たなと思ったのが、発表でもお話しした、婚出した女性のところに私が行くということになった時です。



**和川 軍：**

ありがとうございます。日本の方が中国へ行って研究を行うのは異文化研究かも知れません。しかし私が研究しているのは自文化の研究なのです。ですから自文化の研究を進める時、起こりやすい問題は、私たちは歴史資料を見ることを通して、また既に蓄えられた自分の民族のものに関するものを勉強することを通してする、ということです。

しかし、現地の人とお話する時、彼らと交流して問題を尋ねる時、彼らはもしかしたら彼らの自分の文化に対する理解は、私たちのそれに対する意識の位相ほどには、自覚的に捉えていないかも知れないのです。ですから、私たちは彼らよりも考え過ぎてしまう、ということが起こりやすいのです。実際は彼らにとっては簡単な問題であっても、私たちが色々と考えてしまい、それでつい「これはこういうことじゃないか」と言ってしまうと、それは実際のところ私たちが自分で答えを出してしまったのと同じであって、相手の回答の可能性を狭めてしまうことになるのです。なので、私がフィールドワークをする時、特に自文化の研究をするとき、自覚するにしろ、無自覚にしろこの種の先入観はしばしば起こります。なので、自分の研究に対して一定の影響を与えるかも知れません。

それから、二つめは、異文化研究をする上で、多くの中国研究に接触することで、中国にやってきて研究する欧米、ドイツ、日本の方に接触することです。彼らが私たちに言うには、フィールドワークというのは、しばしば少なくとも一年で普通は三年から四年ですが、その三年から四年の間は彼らは五個のことだけしかしないと言います。それは、食べること、酒を飲むこと、タバコを吸うこと、おしゃべりすること、ぼーっとすることの五個だ、と。これが人類学者がフィールドワークをする時にする五個のことだそうです。三、四年この五個のことだけをして、退屈ではないか、というかも知れませんが、ですから心の状態がとても大切なんです。

あとは、言語でして、言語の壁と心の状態が非常に重要です。言語というのは一つの問題でしかなく、その他の方面、文化などのその他の方面も含みますが、現地に溶け込むというのはとても大変な段階です。しかし、一回言語を学んでしまえば、その地で暮らした期間が長くなると、多くの問題は自然と解決するので、始まったばかりの段階というのが一番大変なのです。ありがとうございました。

**野口 優：**

魂には2種類あり、1つは肉体に宿り、もうひとつは炉にあるということですが、ひとつの家には複数人いることが多いはずですが、それでは、炉には複数の魂が宿っていると考えてよいのでしょうか。

**堀江 未央：**

はい、その通りです。